

IMAGINÁRIO, ESPAÇO E DISCRIMINAÇÃO RACIAL

Maurício Waldman *

RESUMO:

O texto assinala os vínculos existentes entre o espaço, tanto nas suas dimensões concretas quanto nas imaginárias, com a questão da discriminação racial, articulando ambas temáticas por sua vez com a relação mantida entre as sociedades e a natureza. Para além da localização do racismo exclusivamente em nível da concretude social, o ensaio busca evidenciar, pois uma *cartografia* e a uma *geografia imaginária*, entendida como matriz para a revivificação e/ou ressemantização de dinamismos espaciais excludentes. Neste contexto, a eclosão de uma interpretação linear e progressiva do tempo social, *firmada na supressão do espaço pelo tempo*, uma inferência entendida neste material como específica à modernidade, é vista como básica para a origem de formas genuinamente racistas de discriminação. Por conseguinte, o racismo seria pertinente exclusivamente ao padrão civilizatório ocidental e a nenhum outro. A discriminação racial seria resultante de uma civilização que suprimiu o espaço em função do tempo, processo este articulado com a negação do outro e das pulsões da natureza. Por fim, o texto busca esclarecer a respeito das consequências da discriminação e sobre a reconstrução das diferenças, tais como estas se especificam no contexto da Globalização.

PALAVRAS-CHAVE:

Imaginário, Arquétipo Espacial, territorialidade, tempo-espaço. Ocidente, discriminação racial, racismo, concepções não-capitalistas de tempo-espaço, etnocentrismo, dinamismo tempôro-espacial, tempo linear e progressivo, espaço artificial, supressão do espaço, mitologia ocidental, semiologia, cartografia do imaginário, psicologia, espaço simbólico, exclusão espacial, excluídos, geografia imaginária.

ABSTRACT:

This text assigns the relations of space, even in concrete dimensions as if in his imaginary one, with racial discrimination, and also articulates both themes within the relations among societies and environment. More than localize the racism exclusively in a concrete social level, this essay seeks to evidence *cartography* and *imaginary geography*, understood as a matrix to revivification and/or re-conception of excluding spatial dynamism. In this context, the emerging of linear and progressive interpretation of social time, *based on suppression of space by time*, an inference understood in this material as a modern specificity, is comprehended as the base to origin genuine racist forms. Therefore, the racism would be pertinent exclusively for the western civilized pattern and no other. The racial discrimination would result of a civilization that took of the space for time, articulated with other negation process and nature rhythm. Eventually, this text seeks clarify the consequences of racial prejudice and the reconstruction of differences, as these specificities in a Globalization context.

KEY WORDS:

Imaginary, spatial archetype, territoriality, time-space. Western, racial prejudice, racism, time-space non-capitalist conceptions, ethnocentrism, temporal-spatial dynamism, linear and progressive time, artificial space, spaces suppressions, western mythology, semiology, imaginary cartography, psychology, symbolic space, spatial exclusion, derelicts, imaginary geography.

Este ensaio é dedicado ao shtetl de Lagow, na Polônia, que durante séculos foi o espaço de vida dos meus ancestrais paternos. Juntamente com seus moradores, ele foi eliminado na voragem da Segunda Grande Guerra. Desde então, seus estilhaços sobrevivem apenas na memória dos tempos-espaços idos. Mas mesmo assim, compartilhando de outros tempos e de outros espaços, estes fragmentos são uma advertência eterna de que os ausentes, quando significativos, estão sempre presentes (1993/5753).

Introdução

A dimensão espacial tem conquistado uma série de significados que extravasam largamente seus sentidos originais, derivados de paradigmas físicos e matemáticos, assim como daqueles trabalhados no âmbito das ciências sociais. Em especial, caberia uma menção obrigatória para as acepções trabalhadas no âmbito da Geografia ao longo das três últimas décadas do Século XX, que trouxeram para os estudos espaciais um notável leque de novas contribuições, perspectivas e possibilidades de análise.

Para além destas acepções é possível elencar vários outros sentidos emprestados ao termo. Os antropólogos, por exemplo, referem-se crescentemente ao *espaço simbólico*. A imprensa refere-se ao *espaço político*. Existem também menções ao *espaço virtual*. Mais ainda, outros significados, de presença marcante no nosso vocabulário cotidiano, perpassam pela palavra espaço. Usualmente, *falamos em ganhar, conquistar ou assegurar um dado espaço*. Em sentido contrário, *também nos referimos a espaços que são perdidos ou que nos foram tomados*.

Tal elenco de terminologias, que poderiam compor uma relação bem mais exaustiva, demonstra não só o vínculo existente entre o poder e o espaço, como também é expressão de

referências internalizadas em nível da consciência social mais ampla, apreendendo *não só os aspectos concretos e/ou visíveis da dimensão espacial, como igualmente os imaginários e/ou invisíveis*. É em função de uma articulação muito complexa, conjugando diversas formas de apreender o espaço, que indivíduos, grupos ou instituições deliberam suas políticas e procedimentos, estabelecendo metas e decisões.

No caso da discriminação racial, tais conotações referentes ao espaço são muito antigas. Elas surgem, por exemplo, nas expressões pelas quais índios, negros, judeus e ciganos, entre outros, *deveriam conhecer o seu devido lugar*. Este lugar, para além de sua concretude física propriamente dita, é referendado a partir de outras inferências, *invisíveis*, pertinente a um inconsciente social, que por sua vez, não pode ser pensado como um mero resultado mecânico de uma base material. Discutir os significados espaciais que perpassam pelas relações raciais incorpora uma interconexão fenomenológica de grande complexidade, que nem sempre dispõe de um instrumental teórico adequado e eficaz em traduzi-las.

Detalhando melhor este ponto, isto ocorre porque perscrutar a espacialidade da discriminação envolve problemáticas não necessariamente explicitadas no espaço concreto. Embora modelos conceituais como das formações espaciais (ou sócio-espaciais) incorporem grande importância para a evidenciar os aspectos propriamente territoriais do racismo (caso dos guetos judaicos, das senzalas, dos bairros étnicos da Europa Ocidental e dos EUA contemporâneos, dos *homelands* ou *bantustans* da antiga África do Sul e dos territórios tribais desigualmente integrados nos espaços nacionais), o conceito mantém-se distante do esgotamento da problemática da discriminação, até porque esta não é redutível exclusivamente às suas manifestações espacialmente concretas.

Na questão da discriminação, existe ponderável influência de prefigurações invisíveis,

que localizadas no imaginário social, são muitas vezes determinantes para os arranjos que localizamos em meio às formações espaciais. Deste modo, a materialização do racismo na escala, dentre outras, do geográfico, do arquitetônico e na que FOUCAULT (1979), denominou de *micro-física do poder*, reporta freqüentemente a uma dimensão não-material, a qual estaremos doravante nos referindo como *Arquétipo Espacial*.

Enquanto ferramenta conceitual, o Arquétipo Espacial, tal como o mesmo será utilizado ao longo deste texto, não se confunde com a formulação jungiana, mas sim, inspira-se na terminologia presente em trabalho de Carlos Amadeu B. BYINGTON (1992). Neste ensaio, o conceito é apresentado englobando a consciência individual e coletiva, buscando romper o reducionismo tanto da objetividade quanto da subjetividade, assim como a dissociação entre ambas.

Em se tratando de uma terminologia vinculada às especulações elaboradas em âmbito da psicologia, o Arquétipo Espacial associa-se intimamente a um substrato emocional, com notáveis desdobramentos junto ao psiquismo individual e coletivo. Neste particular, a expressão apreende de modo mais decidido dinâmicas que não estão, a priori, pautadas na conceituação relativa ao chamado imaginário do espaço ou imaginário espacial, particularmente na sua acepção mais orgânica, na qual este expressa um mecanismo de manutenção e reprodução de um dado sistema, mas não necessariamente referindo-se à sua impactação afetiva ou emocional.

Vale lembrar, a elaboração da relação com o *outro* obedece a modelos que também são inconscientes, reportando em muitos momentos a uma *herança arcaica*, nele estando presentes representações oníricas e fabulosas (FREUD, 1974:118). Deste modo, a conceituação relacionada com os Arquétipos Espaciais inscreveria-se, no rol das preocupações em construir uma ciência verdadeiramente holística e em particular, decifrar o significado mais profundo das relações raciais, vale dizer, no que Carlos BYINGTON denomina de *Arquétipo da Alteridade* (1992:140 e outras).

Nesta ordem de considerações, ao Arquétipo Espacial, remeteríamos o estabelecimento das formas culturalmente válidas e aceitas quanto à organização da territorialidade, induzindo a adoção de padrões proxêmicos quanto ao espaço visual, auditivo e olfativo, nisto incluindo evidentemente o espaço do próprio corpo. Implicando numa domesticação da sensibilidade, ao Arquétipo Espacial se associariam as configurações culturais quanto à forma como o espaço é percebido e vivenciado pelos mais diferentes grupos. Dentre os possíveis desdobramentos deste conceito, poderíamos, por exemplo, inserir a questão da modelagem da territorialidade enquanto espaço sensível dos indivíduos e dos grupos etno-culturais (conforme HALL, 1981 e LOWENTHAL, 1985).

Por conseguinte, em todas as escalas ou estratos existentes da espacialidade, o Arquétipo Espacial interviria como um pólo organizador das estratégias de exclusão e de interdição espacial. Nas suas acepções mais amplas e abrangentes, o Arquétipo Espacial identifica-se com aquelas representações coletivas do espaço engendradas pelos mais diversos padrões civilizatórios ao longo da história humana. No caso em particular do padrão civilizatório ocidental, cuja hegemonia no mundo de hoje é indiscutível, seu rebatimento espacial possui clara repercussão para a discussão do espaço e do racismo.

Naturalmente, tais injunções do imaginário não se desvinculam de uma base material. É em decorrência de demandas históricas, sociais, políticas, econômicas e das diversas interpretações formuladas social e culturalmente quanto ao tempo-espaço, que são suscitadas as prefigurações que reportam, concreta e ideologicamente, a *exclusão do outro*. Outrossim, a questão do Arquétipo Espacial não é de molde a sugerir-lo como uma superestrutura refletindo mecanicamente uma infraestrutura sócio-econômica.

Por outro lado, é possível perceber, no caso dos Arquétipos Espaciais, *uma forte tendência inercial*, pela qual as imagens e expectativas quanto ao espaço sobrevivem aos processos que as originaram. Tal inércia é notada toda vez que consagrado um estigma de exclusão com relação a um grupo (cuja definição é via de regra, determinada algo aleatoriamente pelos segmentos

hegemônicos), esta exclusão termina objeto de constante reatualização, implicando na ressemantização de situações anteriores de interdição espacial (caso, por exemplo, dos judeus durante a Idade Média e Moderna e o período nazista).

Entretanto, a sobrevivência das imagens provenientes do passado, pode, num sentido exatamente oposto, constituir uma forma de resistir a uma dominação. Isto porque a persistência de um imaginário não constitui prerrogativa exclusiva de qualquer grupo social, tampouco dos dominantes. O fenômeno, ao estar largamente identificado junto às mais diversas dinâmicas sociais, faz com que grupos de excluídos e estigmatizados, mantendo a memória de um espaço desaparecido, que lhes foi subtraído ou então, passando a propor uma construção idealizada, com escassa ou mesmo nula inserção histórica concreta, terminem por engendrar ou manter seu próprio Arquétipo Espacial.

É através destas construções imaginárias que se estabelecem estratégias de enfrentamento ou de resistência à discriminação. Estas manifestações inserem-se, por exemplo, nas lutas das comunidades tradicionais no meio rural e urbano, que embalam "a prática efetiva de cada cidadão, mesmo que ele não se dê conta disso" (RIBEIRO, 1991).

Neste sentido, salientamos o imaginário do espaço como matriz de paradigmas, formulações e orientações, incluindo nestas, para recordar outra soberba contribuição da Geografia, os assim considerados fluxos espaciais. É no plano do imaginário que estas inferências são gestadas, antecedendo sua própria materialização. O Arquétipo Espacial transpõe assim como uma fonte de prefigurações e de processos de significação que poderão (ou não) estar mais tarde materializados no espaço concreto.

Isto posto, ao menos da forma como ontologicamente tem sido discutida a dimensão espacial, cabe alertar para a dificuldade identificar formulações espaciais (ou espacializantes) unicamente a partir das necessidades objetivas de uma formação espacial. Isto em razão de que as relações sociais, embora não se objetivem sem uma espacialização, não apontam, a priori, para um conteúdo concreto.

O espaço deve ser entendido como um conceito cujo significado mais profundo, *extrapola largamente a definição costumeira de espaço construído*. Na realidade, o espaço incorpora vários dinamismos. Procurar compreendê-los exclusivamente a partir do modelo das formações espaciais, especialmente nas suas acepções mais ortodoxas, pode ser impeditivo da descoberta de outros caminhos, cenários ou alternativas¹

É nesta perspectiva que a discussão sobre o racismo não é esgotada pela simples identificação da segregação no espaço concreto. A discriminação racial não se especifica somente numa geografia concreta. Ela pode hibernar e de fato isto é muito freqüente - numa *geografia imaginária*, passível das atenções de uma *cartografia do inconsciente social*. Fundamentalmente, o racismo se defronta com problemáticas colocadas em nível da ideologia ou, ao gosto das expressões utilizadas neste texto, *do imaginário*, que mesmo demarcando interfaces espaciais (no sentido concreto da palavra), não é nesta perspectiva que o tema pode ser decifrado.

Assim sendo, uma preocupação paralela deste texto seria a de contribuir para a rediscussão do que poderíamos entender como espaço, questão que, aliás, já vem sendo implicitamente colocada pelos movimentos sociais (o ecológico, por exemplo) e pelos cientistas sociais (dentre estes, pelos antropólogos, geógrafos e sociólogos).

Sobremaneira, esta discussão interessa ao conjunto de excluídos e discriminados, *os outros*. Isto porque *a liberdade possui uma geografia*, residindo em um espaço indevassável, que pulsa nos recônditos da mente. A partir deste espaço, que o poder constituído nunca consegue controlar eficientemente, é que pode se tornar possível conceber um novo espaço de vida para milhões de homens e mulheres.

Ocidente, Espaço e Discriminação Racial

Discutir a questão racial e seus desdobramentos espaciais é inseparável das constatações quanto ao *caráter exclusivamente ocidental do racismo*. É apenas com o capitalismo, sistema surgido a partir do padrão civilizatório ocidental e que durante dois séculos confundiu-se com o industrialismo, que se torna possível localizar a eclosão de concepções de tempo e de

espaço racialmente excludentes.

Embora seja possível assinalar similaridades entre diversas formas de discriminação tidas por "raciais" ao longo da história, existem especificidades quanto ao seu surgimento no Ocidente que tornam difícil tal equiparação (Ver entre outros, FONTETTE, 1976). Existem inconvenientes graves em creditar uma continuidade histórica para o racismo. Premeditadamente ou não, as análises que generalizam o racismo ao longo da história terminam, na maioria das vezes, por abrirem caminho para interpretações indutoras de sua legitimação²

Certamente, é possível notar sinais evidentes de rejeição *do outro* nas populações tribais. A antropologia política esclarece que estas sociedades, malgrado uma aura de igualitarismo que as permeia e de uma leitura romântica que as tornam alvo de um ativo consumo simbólico, elas são marcadas por contradições e antagonismos, diferentes dos que surgiram com as sociedades de castas, de status ou de classes sociais, mas nem por isso inexistentes (Vide BALANDIER, 1969).

Em tempos remotos, assinala Levy-STRAUSS, o etnocentrismo gerava manifestações de franca hostilidade de um grupo humano para com outro. Na infância do Homem, "a humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto, que grande número de populações denominadas primitivas se designam por um nome que significa *os homens*, ou às vezes, diremos com mais discrição, *os bons*, *os excelentes*, *os completos*, implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias, não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana, mas são, quando muito, compostas de *maus*, de *malvados*, de *símios da terra* ou de *ovos de piolho*. Chegam muitas vezes a privar o estrangeiro deste último degrau de humanidade, convertendo-o num *fantasma*, ou numa *aparição*" (1970: 223).

Referências não menos excludentes surgem em meio aos antigos Impérios Orientais baseados no Modo de Produção Asiático ou Tributário. Estas estão consignadas, por exemplo, na Estela erguida pelo Faraó Sesóstris III (Século XIX a.C.), no Sul do Egito (Núbia), cujo teor era explícito em destacar que a travessia da fronteira estava interdita, por terra ou por água, *a todos*

os negros, com exceção dos que pretendessem atravessá-la para comprar ou vender nalgum mercado (in FONTETTE, 1976: 25).

Não só no antigo Egito, mas também na China, nos Estados da Mesopotâmia, na Índia, no Sudeste Asiático, assim como nos impérios pré-colombianos como o Inca, Maia e Asteca, os habitantes dos territórios que não os compreendidos pelo próprio Estado, eram estigmatizados com epítetos denunciadores de forte rejeição ou de exclusão ao estrangeiro. Quanto a Antiguidade Clássica, é bastante conhecida a definição de *bárbaros*, aplicada a todos os povos que não se expressavam em grego ou em latim. O mundo greco-romano postulava uma auto-imagem de refinamento cultural não extensível a nenhum outro grupo, considerados por definição como culturalmente inferiores.

Porém, em nenhum destes exemplos de discriminação, verificava-se a agressividade gratuita e ofensiva, concatenada a uma pretensa superioridade racial enquanto expressão de uma ideologia racista. *As políticas de exclusão próprias das sociedades não-capitalistas foram antes rompantes etnocêntricos do que manifestações de racismo*. A discriminação propriamente racial surgiu exclusivamente a partir da expansão capitalista e em nenhum outro momento histórico. Nas formações sociais não-modernas, *o outro* poderia ser excluído a partir de argumentos ou critérios lingüísticos, religiosos ou culturais, *mas não em função de uma concepção de raça superior*.

Nenhuma das leituras *do outro* pelas populações tribais, no mundo oriental ou do universo greco-romano (neste ultimo caso, no interior do que seria considerado posteriormente como Ocidente), materializou-se uma incorporação desigual de outros grupos humanos no sistema de poder com base em diferenciações étnicas ou raciais. A submissão dos povos estrangeiros corria por conta das demandas por tributos dos Impérios Orientais ou de escravos, no tocante a Grécia ou Roma, mas jamais sugerindo um projeto político de dominação racial.

É importante salientar, os Impérios Asiáticos corporificavam-se em entidades sem nenhum fundo étnico claro. Suas fronteiras, apresentavam um aspecto muito movediço,

flutuando ao sabor dos jogos dinásticos, das disputas pelos excedentes, das guerras pelo controle das rotas de comércio ou pela taxaço das regiões tributárias. *Os Estados da Antiguidade Oriental eram eminentemente territoriais* (apud CARDOSO, 1990: 20).

As antigas civilizações do mundo oriental, fundamentavam-se pela apreensão de Compartimentos Territoriais, tais como a calha dos grandes rios, sistemas lacustres, ecossistemas montanhosos, trilhas naturais pontilhadas de oásis, etc, originando um caráter estanque para o espaço destes velhos Estados. Os habitantes das demais terras eram desprezados não pela "raça", mas sim como excluídos de um arranjo celestial, que no plano do imaginário, presidia a espacialidade concreta.

Os Estados Orientais, juntamente com seus deuses, seus códigos político-religiosos, sua iconologia e de resto, sua topofilia (TUAN, 1980), *era indiscernível de um arranjo cósmico, prefiguração mítica que remontaria ao princípio dos tempos*. Os antigos egípcios, por exemplo, e assim como diversos outros povos arcaicos entendiam que a criação do universo e da monarquia teria sido o início do estabelecimento de uma ordem imutável, ao mesmo tempo cósmica e social. Acreditavam que o Estado Faraônico surgira concomitantemente com o ato de criação do universo, e duraria tanto quanto o próprio cosmo (apud CARDOSO, 1990: 48).

Com relação ao mundo greco-romano, a exclusão do estrangeiro, *do outro*, dava-se por conta de critérios político-culturais que estavam muito distantes de uma atitude racista. O bárbaro, desde que suscetível aos padrões propostos pela cidade-estado, era assimilado por ela. A colonização grega da Bacia do Mediterrâneo é exemplo disto. Ela se desenrolou através da fundação de inúmeras cidades-estado em regiões densamente não-gregas, como a Cirenaica, a Tripolitânia, o Ponto Euxino, Sicília, Delta do Nilo, vales do Cáucaso, etc, acompanhada pela integração de grande proporção de autóctones ao modelo da *polis*.

Posteriormente, o mesmo ocorreu na península itálica no desenrolar da expansão romana. Populações italiotas como os etruscos, úmbrios, venetos, samnitas e lucanos, assim

como os etruscos e os gregos da Magna Grécia foram assimilados por Roma em prazo relativamente curto. Para estes grupos, também não foram colocadas objeções de fundo racial. Se lembrarmos que a história antiga era a história das cidades (MARX, 1975: 74), os critérios de diferenciação (e por consequência, de exclusão) davam-se em razão da participação orgânica no interior deste modelo, que uma vez contemplada, materializava-se na absorção do estrangeiro.

Na medida em que, nos dois casos (o grego e o romano) o status social definia-se pela propriedade da terra, o estrangeiro poderia, ao menos em princípio, alçar-se à posição de cidadão-livre. Inversamente, o grego ou o romano "de sangue" estava sujeito à escravização, por dívidas contraídas, pela captura por uma cidade-estado rival, etc. A *polis* e a *urbs* romana, admitiam a inclusão de elementos de outras origens raciais e no caso das categorias socialmente hegemônicas, esta incorporação, normalmente secundada pela latinização ou helenização no plano da cultura, estava facultada a qualquer indivíduo.

Era uma nota comum a todas as formações sociais não-capitalistas, uma concepção de humanidade consignada em um plano espacial. Esta leitura espacial-simbólica da Humanidade já era ensaiada nos mitos e nas práticas sociais das sociedades sem Estado (BALANDIER, 1969). Mais tarde, a encontramos incorporada à ideologia oficial dos impérios. Nesta perspectiva, *todas as categorias de excluídos, fossem eles bárbaros, enfeitizados, não-homens, ovos de piolho ou fantasmas, habitavam invariavelmente um espaço diferente, e não, uma época diversa*³

Neste particular, é importante ressaltar que todos os Estados Orientais estavam fundamentados em um *Sistema de Engenharia* (conforme SANTOS, 1988), altamente dependente de uma rigorosa administração de recursos escassos, desigualmente distribuídos por vastos territórios. Consequentemente, existia uma estratégia de dominação que mesmo implicando em subalternidade ou em desqualificação do alienígena, esta não estava centrada em argumentos raciais, mas sim territoriais e/ou regionais.

Não por acaso, esta postura do Estado Oriental era similar a que é em geral constatada

nas sociedades clânicas e de linhagens. Estas, quando articulando uma economia agrícola, passam a entender a aldeia como um universo que confina com seus escassos limites, para além do qual reinam apenas o caos e a desordem⁴

Assim sendo, a tendência em desqualificar os povos não-incorporados ao sistema de dominação é, portanto melhor compreendida na vertente de uma *apologética espacial*, pela qual as sociedades asiáticas declinavam das possíveis perturbações em seus frágeis ciclos de vida e de apreensão da natureza através de uma oposição radical a tudo que dissesse respeito ao contato com os estranhos.

Com ajuizados de outra ordem, o mesmo sucedia, em linhas gerais, com a antiga cidade-estado. Os bárbaros eram aqueles que habitavam os espaços que se estendiam exteriormente aos limites da urbe, cedo identificados com o máximo alcance da terra cultivada. O Império Romano, estrutura resultante da multiplicação da urbs romana na escala do universo mediterrânico, a *oikoumene*, também tinha este referencial para discriminar negativamente as populações não-gregas e não-latinas que perigosamente acoassavam suas fronteiras.

O fato do bárbaro, do enfeitado, do semimonstro ser diferenciado ou segregado em função de critérios lingüísticos, culturais ou religiosos, noções estas que no passado, obediam a caracterizações com um viés espacial, nada mais constituíam que um reconhecimento implícito da impossibilidade das antigas formações sociais se alastrarem pela totalidade do espaço geográfico. Mesmo os grandes impérios da antiguidade, como a China, o Egito Faraônico, o Império Persa Aquemênida, o Império Inca ou o Império Romano, articulavam internamente células espaciais com reduzido grau de interação orgânica entre si.

Externamente, estes Estados detiveram-se frente a marcas naturais de enorme envergadura (dentre estas os desertos, as cadeias montanhosas, o curso dos grandes rios, extensões lacustres, oceanos e mares) que as antigas estruturas estatais não se propunham, inclusive na acepção civilizatória da palavra, em ultrapassar. A "pulsão" das espacialidades não-capitalistas estava em larga medida identificada com particula-

rismos ou inferências sócio-ambientais de diferente textura, mas similares quanto à dependência dos fatores naturais (WALDMAN, 1992).

Jogava igualmente um importante papel nesta compreensão espacializante *do outro*, o fato das antigas espacialidades estarem acopladas a concepções do tempo social não calcadas nos atributos da progressividade, pretensão esta típica somente do capitalismo. Tais concepções associavam-se a uma linha de perdurabilidade que era reflexo direto de um espaço geográfico articulado em parceria com os ciclos de matéria e de energia presentes no meio natural.

As sociedades do passado estabeleceram um metabolismo com a natureza que era de molde a criar "nichos ecológicos" relativamente fechados e estanques, *cada um deles um centro do universo, um omphalos*, ciosamente guardado pelo grupo que o havia modelado. O alienígena, ao pertencer a um espaço diferente, estava associado a Arquétipos Espaciais em incongruência social, política, econômica e ideológica com os demais espaços e respectivos arquétipos. *Por esta razão, podemos falar de múltiplas geografias e de múltiplas histórias para os tempos pré-capitalistas*⁵

O dinamismo tempôro-espacial das sociedades do passado, marcadas por conteúdos sociais e por ciclos naturais que transcorriam, comparativamente com as formas modernas de apropriação da natureza, relativamente em paralelo, era impeditivo de um juízo propriamente racial quanto ao *outro*.

Apenas o Ocidente, ao preterir uma perspectiva espacial de entendimento *do outro* em favor de concepções que passaram a diferenciá-lo em função de critérios temporais - unicamente compreensíveis enquanto emanção de um processo de espacialização que unificou desigualmente o conjunto da humanidade sob o controle de um único ritmo temporal - é que pode dar vazão a uma interpretação racial da desigualdade.

Este novo paradigma da discriminação resultou de uma forma de conceber a regulação do tempo social e de organizar o espaço geográfico que foi implantada paralelamente à expansão do sistema capitalista. Foi em função desta nova

articulação tempôro-espacial que a Europa terminou por subjugar o planeta inteiro a sua dominação. É difícil ver como, sem ela, teria se tornado possível legitimar uma escala tão vasta de segregação, atingindo a totalidade dos não-brancos, não-ocidentais e não-burgueses.

ESPAÇO, PROGRESSIVIDADE E RACISMO

A aparição de formas autenticamente racistas de discriminação, já foi destacado, entrelaça-se com concepções de tempo-espço peculiares ao ocidente enquanto padrão civilizatório. É observando esta relação, imperceptível para muitos, que podemos assinalar o racismo não só como um resultado da expansão capitalista, mas mais ainda, como seu *subproduto necessário*.

O racismo emerge num bojo de epifenômenos que traduzem ansiedades profundas do modo de ser do mundo ocidental. Até por esta razão, passa a ser inteligível o fato de existir o chamado "ressurgimento" da discriminação racial em um período em que se fala de um processo de Globalização e inclusive, de uma Pós-Modernidade.

Fundamentalmente, a concepção de tempo-espço que surge na Europa Ocidental, caracterizou-se pela ruptura de todo um leque de vínculos sensíveis que imemorialmente associaram a consciência social dos mais diferentes grupos e civilizações aos circuitos presentes na Natureza. Esta postura implicou no que muitos cientistas sociais e filósofos denominaram de *supressão do espço pelo tempo*.

Tal supressão especificou-se não só pela negação de todos os ciclos e fluxos presentes no entorno natural como também, daqueles que se manifestam no corpo e no inconsciente das pessoas. A partir do momento em que foi instaurado o dinamismo tempôro-espacial identificado com o que Karl Marx e Friedrich Engels definiram como *generalização do processo de intercâmbio*, não existiu nenhum obstáculo natural ou social capacitado a deter o processo de expansão do Capitalismo. *O grande vetor desta nova organização sócio-espacial foi uma regulação do tempo social na qual a noção de progressividade era sua nota característica*⁶

Esta ponderação, não significa que se esteja negando o papel do espço nos sentidos teórico e concreto da palavra quanto à questão da discriminação racial ou de qualquer outro tema. O tempo social do Capitalismo associou-se, assim como qualquer outra regulação social do tempo, a uma espacialidade. No entanto, é indiscutível que o processo de expansão capitalista lhe impôs uma radical redefinição.

Ao contrário do que até então tinha sido característico de qualquer sociedade não-capitalista, o novo tempo social e, portanto a sua espacialidade, diferenciou-se por uma irrefreável propensão em privilegiar o artificial em detrimento do natural, em favorecer a hegemonia das dinâmicas mundiais sobre as meramente locais e por garantir a supremacia do interesse particular (ou privado) sobre o coletivo.

Estas características, que ganham tonalidade tanto mais forte quanto mais nos aproximamos de uma *Modernidade radicalizada* (GIDDENS, 1990), assinalam a irupção de um arranjo espacial absolutamente diverso dos anteriores, com base em premissas antiecológicas indissociáveis de uma concepção específica do tempo social.

É neste exato sentido que se procedeu a chamada supressão do espço pelo tempo. O capitalismo marca uma ruptura profunda com todos os padrões civilizatórios anteriores a ele, identificado com um padrão temporal bastante peculiar, inserindo uma noção de progressividade que como veremos, possui relação direta com a questão da discriminação racial.

Nesta ordem de preocupações, é cabível advertir quanto ao próprio caráter "fantasmagórico" de que se reveste a construção da noção de Ocidente. É preciso ter claro que o mundo ocidental é fruto de uma elaboração esboçada a partir do Renascimento que alinhavou, no interior de uma nova leitura do passado europeu, os mais díspares elementos culturais do passado. *O Ocidente configura uma Mitologia* constituída por uma composição intercalando acervos relativos a povos, culturas e concepções muito diferentes, pouco ou nada tendo em comum com o que posteriormente foi definido como Civilização Ocidental.

Não se trata, evidentemente, de negar a existência de contribuições das quais a Europa Ocidental foi depositária e sequer de fatos objetivos como a transição - exclusivamente europeia - de uma formação social feudal na direção de uma economia de mercado. Trata-se antes de assinalar a precariedade de uma linha de continuidade que une, por exemplo, Atenas à Democracia Liberal, ou então, a concepção judaico-cristã de mundo à forma ocidental de entendimento da temporalidade.

Nas re-interpretações dos "antecessores históricos" do Ocidente, foram expurgadas todas as nuances que porventura não coadunassem ao modelo ocidental previamente proposto. O padrão temporal imposto pelo capitalismo marca uma ruptura generalizada com o passado histórico da humanidade. Desta forma, muito do que é pautado como matriz ou pertencente ao passado da Civilização Ocidental está carregado com o viés da ideologia e da mistificação.

É por esta razão que as formas manifestamente racistas de discriminação, mesmo que centradas em um padrão civilizatório definido como Ocidental, localizam-se mais precisamente, a partir de um desdobramento historicamente recente, ou seja, o sistema capitalista. É também por esta razão, que no caso das interfaces das concepções de tempo e de espaço com a questão racial, os descompassos existentes entre os chamados precursores históricos do mundo ocidental e o mundo inaugurado pela economia de mercado são tão evidentes.

Já foi observado, o mundo da Antiguidade Clássica, inspirador de expectativas internalizadas pelo imaginário ocidental, não foi marcado pelo racismo. Várias análises mostram decisivamente que o passado greco-romano não compartilhava com a Modernidade a forma de conceber a regulação do tempo social. Neste particular, o mundo antigo estaria marcado inclusive por uma oposição profunda com relação ao mundo moderno, face ao fato do *tempo vetorial, isto é, linear, ocupar um papel secundário como padrão temporal para estas sociedades*.

Entre os antigos gregos, acentua GOUREVITCH, "as percepções da temporalidade

estavam muito fortemente influenciadas por uma interpretação mítica da realidade" (1975: 268/269). Por outro lado, também foi sublinhado que o arranjo espacial da cidade-estado suscitava uma exclusão *do outro* através de pressupostos político-culturais marcadamente territoriais. O *bárbaro, ao ser um elemento externo à área de influência da polis ou da urbs, era fundamentalmente um habitante de um outro espaço*.

Diferenças cruciais podem ser igualmente estabelecidas com relação a outras matrizes consideradas fundamentais para a formação do pensamento ocidental, como é o caso da concepção judaico-cristã de mundo. Apesar do indiscutível destaque do Judaísmo e do Cristianismo enquanto contribuição para a formação do pensamento ocidental, nada pode, a priori, associá-los com uma visão de progressividade do tempo social, conotação esta que é apanágio exclusivo do Capitalismo.

Em primeiro lugar, a concepção judaico-cristã de mundo, mesmo postulando a linearidade como eixo cognitivo da apreensão do tempo (ver neste sentido, NEHER e PATTARO, 1975), não se confundia com as acepções modernas que ganharam corpo na Europa Ocidental a partir da Baixa Idade Média. A linearidade do tempo, tal como foi concebida pelos antigos hebreus, os *hapiru*, e mais tarde assimilada também pelo Cristianismo, *em momento algum se desdobrou em um entendimento progressivo do tempo social*. Pelo contrário, esta interpretação estava substantivada com conteúdos de perdurabilidade e não de progressividade.

Esta diferença dava-lhe um nexo sociológico que contrastava claramente com as conotações emprestadas ao tempo linear a partir do capitalismo, entre elas o desencaixe do tempo com relação ao espaço (Vide GIDDENS, 1991: 25/29). No Ocidente a clivagem do tempo com relação ao espaço determinou uma *relação de exterioridade* para com os dinamismos sócio-ambientais cabíveis exclusivamente a partir de uma conotação progressiva emprestada ao tempo social. Aliás, nada sugere uma identidade entre linearidade e progressividade, termos que são normalmente confundidos como sinônimos. *Progressividade pressupõe uma disposição hierárquica de eventos, portanto ordinal, que é*

alheia à concepção judaico-cristã do tempo, esta última de caráter cardinal?

Em segundo lugar, e como decorrência do ponto anterior, a concepção judaico-cristã de mundo jamais ensejou a supressão do espaço pelo tempo. Com efeito, esta concepção conviveu em diferentes cenários pré-capitalistas com práticas não excludentes do espaço. Ela nunca significou a hegemonia de um ritmo temporal em contradição com os ciclos da Natureza, pelo que de resto, entende-la como “matriz ideológica” da degradação ambiental (fórmula costumeira em algumas avaliações) é uma afirmação precipitada e imprudente. Contrariamente à Modernidade, a concepção judaico-cristã de mundo esteve presente em articulações tempo-espaciais de diferente densidade e substância social, mas que em comum compartilhavam uma parceria, maior ou menor, com os ritmos presentes no entorno natural.

Em terceiro lugar, há que ser ressaltada uma gênese absolutamente diferente da *linearidade cardinal* que surge no Judaísmo original (ou Javismo) com relação à interpretação progressiva que ocorreu dezenas de séculos após na Europa Ocidental. A *ordenação linear e cardinal do tempo* surge em meio a um cenário dominado por vastos impérios territoriais que preconizavam uma concepção cíclica do tempo estreitamente vinculada às necessidades de manutenção do poder do Estado Despótico, ajustado a um metabolismo com o meio natural no qual a tributação era o eixo do sistema de engenharia (Ver WALDMAN, 1992).

A concepção de tempo linear proposta pelo Javismo é indissociável de um rol de proposições inscrevendo-o como uma contra-cosmogonia em oposição aos impérios do Crescente Fértil (WALDMAN, 1993) e conjuminava-se com uma perspectiva monoteísta que despersonificava a Natureza, questionando o papel do Estado como intermediário entre o espaço terrestre e um arquétipo celestial que o legitimava (Ver também neste sentido ELIADE, 1978: 20/26).

Assim sendo, o tempo linear javista, era muito mais um vetor de contestação política ao tributarismo que um pressuposto de uma “visão instrumental” da Natureza que alguns textos terminam por situar, abstrata e trans-historica-

mente, no Iº Milênio a.C. Por estas razões, esta forma linear de apreensão do tempo social conviveu com a heterogeneidade das paisagens naturais constituintes da antiga Canaã. Elas terminaram modeladas em nichos ecológicos de diferente taxonomia, formando um espaço ladrilhado disposto em consonância com um relevo caótico, sulcado por vales, desfiladeiros e altas montanhas.

Não por outra razão, as referências com relação *ao outro*, entre os hebreus, continuaram marcadamente espaciais. Malgrado uma visão unitária de humanidade que se deve ao monoteísmo (Vide VENDRAME, 1981:206/210), o pagão era sumamente, um adorador de outros deuses, *apreciação esta marcadamente territorial pelo simples fato destes deuses serem detentores de um território*. Coerentemente, a própria Palestina tinha uma referência simbólica espacializante. Contrastando com os territórios nos quais ídolos eram adorados, ela era acima de tudo a *Terra do Senhor*, qualificação que se encontra demarcada em outra expressão bastante conhecida: a *Terra Santa*.

Este convívio de uma concepção linear do tempo com diferentes dinâmicas sócio-ambientais também pode ser constatada em outro cenário no qual a concepção judaico-cristã de mundo marcou sua presença: a Europa Feudal. O Feudalismo, como as formações sociais não-capitalistas em geral, formatava uma espacialidade na qual conviviam várias histórias e várias geografias. Isto é patente nas clivagens sociais, nas diferenciações geográfico-culturais, na intercalação de povos e religiões.

Exemplificando, em regiões como a Curlândia e a Livônia, no Báltico Oriental, a Ordem dos Cavalheiros Teutônicos, uma classe senhorial de ascendência germânica, polarizava com uma massa camponesa de origem estoniana ou letuana. Na Rutênia, os latifundiários, denominados localmente de *pans*, eram poloneses e não ucranianos. Em muitas partes da Grã-Bretanha, os daneses, um antigo grupo viking que havia migrado da Escandinávia e se instalado em posições fortificadas na “nova pátria”, exerciam seu poder sobre um campesinato de origem celta ou anglo-saxônica. Por toda a Europa, as cidades,

quando de caráter mercantil, reuniam fervilhantes colônias de alógenos, particularmente de judeus.

Lingüisticamente, o continente estava retalhado numa imensa Babel, aglutinando uma miríade de idiomas por sua vez fracionados em um número incontável de dialetos. Na Europa Medieval, a possível influência unificadora do papado não conseguiu consolidar-se frente à fragmentação objetiva do poder. Mesmo a liturgia da Igreja, vertida em latim, era um falar estrangeiro para a maioria da população. O Feudalismo reforçava e se nutria de relações de cunho local/patrimonial que eram sua essência indiscutível. O espaço europeu estava decomposto em unidades autárquicas e auto-suficientes, cuja fragmentação era reforçada por uma dependência para com o meio natural.

Este conjunto de fatores induzia formulações espacialmente excludentes *do outro*. Isto é patente no *outro medieval que era, por excelência, o judeu*. Centrada na imagem do *Ahasverus, o judeu errante*, a exclusão tinha por sustentação uma argumentação de fundo teológico-religioso voltada contra uma minoria, a judaica, que face aos critérios feudais constituía um grupo desterritorializado. Tal estigma espacial de exclusão era reflexo objetivo do fato dos judeus estarem, na sociedade feudal, espacialmente difusos, *incrustados em seus poros* (Karl Marx).

Este tipo de inserção estava articulado com a atividade que lhes fora reservada pelo sistema: a de responsáveis pela restrita circulação monetária admissível em uma economia natural. O *Ahasverus, respondia por um imaginário espacial no qual o judeu era integrado pela rejeição, engendrado como marginal e diferenciado para que não deixasse de existir* (PINSKY, 1981:11). A discriminação anti-semita na Idade Média justificava-se pelo fato do judeu constituir, neste período, um elemento que poderia potencialmente polarizar com uma espacialidade avessa a qualquer tipo de intercâmbio mais orgânico entre seus fragmentos.

Neste sentido, a concepção de tempo linear, própria do universo de valores judaico-cristão, não determinou nenhuma supressão do espaço pelo tempo. Tal hipótese, apenas poderia estar configurada se em nível das aspirações sociais e das demandas concretas de reprodução

social dos atores históricos do mundo judaico-cristão se fizesse presente uma apreensão linear do tempo conjugada com uma ótica de progressividade, contexto que em nenhum momento materializou-se no passado pré-capitalista.

O compromisso com os dinamismos sócio-ambientais naquelas sociedades mais tarde definidas como antecessoras do Ocidente (antigos hebreus, cristandade européia, etc), era incompatível com a perspectiva da progressividade. Também podemos asseverar, *mesmo este tempo linear "arcaico" encontrou poderosa resistência para ser assimilado*. No antigo Oriente, esta resistência foi exacerbada pelo fato dos hebreus viverem junto a povos que, em sua totalidade, se pautavam por intermédio de ordenações cíclicas e não lineares do tempo social.

Na Europa Feudal, o tempo linear era objetivamente ignorado pela população camponesa. O campesinato medieval estava em larga medida apegado a noções mágicas derivadas de um estilo de vida regrado pela sazonalidade das estações e dos ciclos agrícolas. Durante a Idade Média, acrescenta GOUREVITCH, o Cristianismo "não conseguiu superar o apego característico da consciência arcaica do arquétipo mítico, a atitude ritual e mágica diante da realidade e em particular, do fluir do tempo" (1975:275).

Ademais, a questão deste tempo social "arcaico", não-progressivo, cardinal e não ordinal, auxilia a compreender alguns interessantes fenômenos históricos. Dentre estes, o fato da concepção judaico-cristã de mundo, movendo uma guerra sem quartel contra o paganismo, ter conseguido impor-se somente ao custo de enormes esforços.

Isto porque a linearidade do tempo constituía uma prefiguração de difícil compreensão para o homem do povo e especialmente para o camponês. A sazonalidade e as pulsões da natureza encontravam nos arquétipos pagãos uma explicação indiscutivelmente mais atraente para o meio rural, que desde os albores da história, sempre esteve imerso numa relação sensível com o entorno natural.

De difícil interiorização, este tempo linear esteve sob ameaça permanente de ser submerso por um universo mítico que o acossava sem descanso. Por isso mesmo, os interlocutores e/ou proponentes deste imaginário elaboraram respostas defensivas de caráter altamente abstrato, que na maior parte dos casos, apenas realimentaram a incompreensão por parte das populações que pretendiam incorporar ou assimilar.

Finalmente, tal interpretação do espaço-tempo, ao se fundamentar numa linha de perdurabilidade e, portanto, não se descolar dos dinamismos cíclicos da Natureza, diferenciava-se muito precariamente das concepções míticas que se propunha combater. Conforme assinalamos, o tempo linear corporificado no Javismo surge enquanto uma contra-cosmogonia em oposição ao domínio despótico dos antigos impérios orientais.

No antigo Crescente Fértil diversos grupos pertencentes a diferentes origens étnicas, que foram colocados ou colocaram-se à margem dos processos sociais, políticos e econômicos então em curso, originaram enormes e incontroláveis concentrações de *hapiru* ("hebreus", conforme SCHWANTES, 1984: 67/68 e 1989). Mesmo antagonizando os impérios, os *hapiru* não se distinguiram inteiramente das práticas sócio-ambientais típicas do mundo oriental. Exemplificando, os estabelecimentos hebraicos da Palestina não foram discrepantes da vigorosa economia camponesa que durante milênios caracterizou a chamada *Velha Ásia* (WALDMAN, 1992 e 1993).

Nesta linha de raciocínio, apenas o capitalismo rompeu com as interpretações não-progressivas do tempo social, aí incluídas as lineares cardinais que caracterizaram tanto o Judaísmo quanto o Cristianismo. Estas interpretações são típicas da totalidade dos padrões civilizatórios pré-capitalistas e primaram - de uma forma ou de outra - por pautarem uma parceria com os ciclos de matéria e energia presentes no espaço geográfico.

A singularidade da concepção *linear e progressiva* do tempo social prende-se a transformações históricas que foram apanágio exclusivo da inculturação européia e de nenhuma outra. A noção de progressividade era absoluta-

mente estranha ao conjunto das populações não-ocidentais. Peculiar ao capitalismo, ela demarca uma ruptura radical, uma inflexão profunda para com todas as demais regulações sociais do tempo anteriormente em curso.

Sua grande marca, ausente nas sociedades do passado, foi seu antagonismo com relação aos dinamismos presentes na dimensão espacial tal como esta é entendida em seu *strictu sensu*. Por isso mesmo, e em contraste com as épocas precedentes, a Modernidade inaugura uma era na qual os desequilíbrios sociais entrelaçam-se explosivamente com a deterioração generalizada do meio ambiente.

Todas estas razões ajudam a inscrever a discriminação a partir de um paradigma temporal, e não mais espacial como dantes. Em resumo, é possível elencar várias implicações pertinentes ao entrelaçamento da noção de progressividade com o racismo, configurando uma matriz ontológica e epistemológica fundamentalmente em razão de:

1. A concepção de tempo linear e progressivo opõe-se explicitamente ao particularismo e por extensão, à heterogeneidade, manifestada na presença simultânea de diferentes regulações sociais do tempo-espaço. *Ontologicamente, este tempo social arroga-se a uma universalidade.* Ao contrário das aceções perduráveis dos antigos tempos sociais, a concepção que surge na Europa Ocidental não é espacialmente circunscrita, e sua propensão é o domínio do horizonte, "Às caravelas e a imprensa, junta-se a pólvora, atrás de cujo poder de morte, a noção de obstáculo desaparece" (BETTANINI, 1982: 24).

Neste sentido, este tempo social não se sente constrangido ou prisioneiro do espaço. Inversamente, ele materializa-se pela negação dos dinamismos sociais e/ou naturais que porventura venham a se constituir em obstáculo à sua espacialização. Esta nova interpretação do tempo social privilegia o artificial, sua emanção direta, pois em si mesma, a progressividade somente pode ser apreendida através da negação da naturalidade. Não por outra razão, ao desqualificar ou destruir todos os dinamismos sócio-ambientais tidos como empecilhos para seu avanço e reprodução material, termina



A REAPARIÇÃO DOS ALIENÍGENAS "ANTIGOS" EM TERRITÓRIOS "NOVOS"

A crença de que os espaços estranhos ao conhecido são ocupados por alienígenas carecendo de traços consagrados de humanidade é antiga e aparece em várias civilizações pré-modernas. Nas duas primeiras ilustrações, estão alguns dos *semimonstros* idealizados por Gaius Julius Solinus, autor romano do século III d.C., que tiveram curso corrente em toda a Idade Média. Mais tarde, eis que estas estranhas criaturas reaparecem nas representações cartográficas do Brasil-Colônia (comparar a primeira figura com a do homem no canto esquerdo do mapa, logo abaixo da linha do Equador). Não somente neste caso, como em vários outros contextos históricos, apela-se para a ressemantização da exclusão com base em arquétipos anteriores, que são reatualizados em novas situações (Reproduzido de OLIVEIRA, 1983:62).

explicitamente por criar estreito vínculo entre degradação ambiental, artificialidade e o racismo.

2. Como consequência do enunciado anterior, o *caráter universal do desenvolvimento das forças produtivas (Marx), terminou por anular o espaço*. Em outras palavras, o tempo linear e progressivo excluiu a parceria maior ou menor com os fluxos da natureza, postura que foi característica das formações sociais antigas. A mundialização do tempo social capitalista foi veículo primordial para a integração desigual de todos os demais povos ao domínio euro-ocidental.

Nesta marcha irrefreável rumo a artificialização integral do espaço, expandindo o chamado *meio ambiente construído*, o Capitalismo, tendo por suporte uma organização mundializada da produção secundada por um único ritmo temporal, impôs a uniformidade como meta máxima. Em nome desta referência, o *outro* passou a ser objeto de uma manipulação simbólica pela qual a *diferença e desigualdade foram sinomizados*, e por extensão, tornando-o passível de eliminação e de extermínio.

O espaço artificial que vai sendo lentamente articulado com a irupção da economia de mercado, ao ser antagônico com os fluxos que perpassam pela natureza, entrou em contradição com a totalidade dos equilíbrios sócio-ambientais do mundo tradicional, implicando, pois em um reenquadramento de vastos setores da própria população rural européia, cujo campesinato era regrado por ordenações do tempo estranhas e adversas ao novo ritmo temporal.

Com vistas a assegurar a nova fruição do intercâmbio, foram estabelecidas estratégias específicas de interdição espacial, em alguns casos pela ressemantização de situações anteriores de exclusão. Esta foi em particular, a situação vivenciada pelos judeus, que com a implantação dos *guetos*, são novamente desterritorializados, desta vez no sentido "moderno" da palavra¹

3. No plano epistemológico, a mundialização da formação social capitalista foi legitimada por enfoques que traduziam as injunções do novo ritmo temporal. O Ocidente passa a ser apresentado como o único a possuir história efetiva, eivada de significados progressivos,

desenvolvimentistas e eurocêtricos. Os demais povos, *os ditos atrasados* (expressão esta de nítida conotação temporal), passam a ocupar posições cronologicamente subalternas ou então, deixam simplesmente de possuir história. O atrasado é inapelavelmente um inferior, alguém que não se ajusta ou optou por não se ajustar ao que é considerado avançado. Na nova Linha do Tempo elaborada com base num sentido progressivo da história, é postulada uma sequência na qual os primitivos (do latim *primi*, ou seja "primeiros") e os aborígenes (isto é "originários"), são deslocados para um remoto princípio da história, uma noite dos tempos habitada por todos aqueles que não foram agraciados pela reelaboração do tempo-espaço promovida pela Europa.

O surgimento (ou ressemantização) dos "semimonstros" é uma consequência inevitável deste processo. Eles estão encarnados, por exemplo, nas imagens do leproso, do judeu, da bruxa e do muçulmano. Às vezes estes alógenos e excluídos formam uma única articulação imaginária que os funde em um denominador comum, um imaginário inquisitorial com muitos paralelos com o Século XX, dentre eles, "a noção de quinta-coluna, de pessoas agindo de acordo com ordens vindas de fora" (cf. GINZBURG, 1989: 27).

As categorias sociais ou étnicas que foram excluídas ou consideradas empecilhos concretos, ou aparentes à reprodução deste novo sistema de engenharia, passam a ser negativamente incorporadas à natureza, um pressuposto para a naturalização da desigualdade e paralelamente, para as formulações relativas a uma hierarquia racial. Mais uma vez, é claro o sincronismo que encadeia uma relação contraditória com o meio natural (enraizada no tempo linear e progressivo) com a questão da discriminação racial²

4. Com base nestas premissas, a nova regulação do tempo social levou ao enrijecimento do espaço, *acompanhado da expulsão, exclusão ou eliminação do outro, tido como temporalmente inadequado e espacialmente incompatível*. Todo este modo de espacialização redundou em eventos invariavelmente excludentes *do outro* do espaço a ser incorporado, sempre com eixo em um ritmo temporal que em suas últimas consequências, empurrou para fora do tempo os seus bárbaros,

seus pagãos, seus semimonstros e suas aparições. É neste sentido que *o outro*, no Ocidente, *mais que um espaço diverso, habita uma época diferente*.

A implantação do capitalismo veio formatar um arranjo espacial, secundado por um Arquétipo Espacial, altamente impactante no plano étnico-racial. Ele se consolida paralelamente ao tempo social que se materializa nos enormes relógios que passaram a ornamentar as torres das magistraturas municipais da Europa Moderna. Em uma luta feroz contra o tempo do Feudalismo -

sua primeira vítima - o novo tempo social impõe sucessivos recuos ao tempo adversário.

Ele esgarçou uma espacialidade que primava pelo isolamento e pelos ritmos quase circadianos do seu sistema de engenharia. Derrotado, o tempo dos feudos e das baronias sobreviveu nos velhos carrilhões dos templos e das catedrais, seu último reduto. Os sinos, socialmente desvitalizados, foram reduzidos a uma mera reminiscência de um tempo desaparecido, o primeiro a ser esmagado pela marcha implacável da artificialidade.

Notas

¹ A concepção das Formações Espaciais torna-se tributária da teoria dos Modos de Produção a partir do momento em que formação espacial seria “a própria formação econômico-social, espacializada” (MOREIRA, 1982:61). Conseqüentemente, enquanto modelo teórico as formações espaciais incorporam uma série de dificuldades, decorrentes do próprio conceito de Modo de Produção. Dentre estas, o fato da teorização das formações sociais soldar, em um único argumento epistemológico, as noções de progresso e de desenvolvimento histórico (Vide WALDMAN, 1992). No tocante ao tema que estamos discutindo, as dificuldades se acentuam. A questão de fundo reside em que a compreensão da dimensão espacial através das Formações Espaciais não dá conta de problemáticas que extrapolam o conceito de espaço enquanto “substantivação” das relações sociais. As Formações Espaciais não necessariamente explicitam os conteúdos sociais que dão sentido ao próprio espaço e o fato de não materializá-los pode gerar equívocos de toda ordem. Exemplificando, existem poucas diferenças *quanto à forma*, entre objetos espaciais tão diferentes quanto um campo de concentração e determinadas organizações industriais. Neste, e em outros casos, as diferenciações são resgatadas pelo sentido social, ideológico ou cultural (neste caso o chamado aporte simbólico) dado às formas, que não obrigatoriamente estão explicitados no espaço geográfico. Também de modo análogo à teoria das Formações Sociais, especialmente nas suas acepções ortodoxas, as Formações Espaciais não contemplam os direcionamentos relativos à

contingência da história. A história não obrigatoriamente se traduz como um processo que aponta como inevitável ou imprescindível um avanço da artificialidade e muito menos, que esta se confunda como *um progresso*. Numa acepção mais maleável do devir, notamos que contingência significa simultaneamente, *que a dialética da história pode enterrar-se ou desviar-se em aventuras, sem resolver os problemas que pôs a nu* (MERLEAU-PONTY, 1980: 23). Por fim, chamando a atenção para uma assertiva marxista para a qual os próprios marxistas não parecem ter dado a devida atenção, *as idéias, também podem se constituir em uma força material*.

² Certas tendências de avaliação da discriminação, fazendo o uso de um prisma trans-histórico, terminam naturalizando o repúdio e a exclusão *do outro*. No geral, tais análises constroem uma seqüência que iguala diversas formas de discriminação como discriminação racial. Por conseguinte transformam, por exemplo, o etnocentrismo arcaico, o preconceito greco-romano contra os bárbaros, a opressão dos negros e a teoria racial do nazi-fascismo como fenômenos correlatos entre si. Esta descon-textualização de situações específicas de discriminação nega, assim, os diferentes papéis relacionados a diversas situações de exclusão e, ao desestoricizarem o racismo, induz leituras politicamente muito perigosas, geralmente manipulando matrizes teóricas da biologia ou mais precisamente, da etologia. Seria este o caso do *Social-darwinismo*, que transpõe para a história humana as colocações

relativas à “sobrevivência dos mais fortes”, implicando em uma “competição de raça contra raça” e conseqüentemente, na sobrevivência daquela “mais bem sucedida”. Na atualidade, a *Sociobiologia*, versão atualizada do paradigma anterior, repõe sob novas roupagens, estes mesmos argumentos. Defendida especialmente por Edward O. Wilson (in *Sociobiologia: A Nova Síntese*, de 1975), propõe a tese do *gene egoísta*, naturalizando a questão da concorrência, da desigualdade, da pobreza e da propriedade privada (Vide BOOKCHIN, 1989).

³ Para os antigos chineses, esta noção estava inscrita em uma visão de *evolução espacial* que se processaria através de zonas concêntricas: “No centro, estavam as Nove Províncias (Tiuzou) da China, habitadas pelos homens perfeitos. Em torno das Nove Províncias, congregavam-se os bárbaros, etnias ou grupos como os Di, Rong, Man e Yi, humanos ainda, mas já inferiores quanto à civilização. Além, havia uma zona desértica, seguida dos Quatro Mares (Sihai), que separavam os seres humanos dos semimonstros. Tais zonas concêntricas representariam um percurso espacial em direção à humanização” (JOPPERT, 1978: 26).

⁴ No que seria exemplo emblemático desta colocação, na língua russa a palavra *Mir* significa simultaneamente *Aldeia, Paz e Mundo*.

⁵ “Quantos grupos humanos existiam, na aurora do tempo social, sobre a face da Terra e tantas eram as formas de comandar o Tempo e a Natureza, isto é, tantas geografias particulares existiam. Haviam milhares de geografias quando dos começos da história” (SANTOS, 1978: 164).

⁶ O tempo social é referencia imprescindível para a compreensão de qualquer espaço geográfico, pois este, sempre resulta da materialização de determinado processo histórico. O espaço resulta de uma acumulação desigual de tempos (SANTOS, 1978). Por esta razão, a dimensão espacial de qualquer fenômeno social necessariamente reporta à análise de concepções de tempo historicamente localizadas. *Por conseguinte, disciplinas consagradas ao estudo do espaço, como no caso da Geografia, devem debater a questão do tempo. Nenhum espaço geográfico pode ser compreendido sem seu correspondente tempo social* (Ver a respeito: SANTOS, 1978 e 1988, OLIVEIRA, 1981 e RIBEIRO, 1988).

⁷ Numa análise, a absolutização de um caráter geral relacionado com as interpretações sociais do tempo, a linearidade ou circularidade, por exemplo, pode conduzir a diversos equívocos. Não é possível equiparar visões de mundo apenas a partir deste caráter geral. As sociedades da Velha Ásia e os povos considerados “sem Estado” compartilhavam de uma perspectiva cíclica do tempo social, o que não significa que seus desígnios sociais fossem os mesmos. Importam sobremaneira as nuances e detalhamentos que contribuem para melhor identificar o *sentido dado ao tempo*. No caso da perspectiva linear, é possível diferenciar a concepção judaico-cristã daquela propriamente ocidental pelo fato da primeira ordenar cardinalmente os eventos (*um, dois, três, quatro, cinco, etc*) enquanto que a segunda os organiza ordinalmente (*primeiro, segundo, terceiro, quarto, quinto, etc*). Diferentemente da regulação ocidental (capitalista) do tempo, nas acepções judaico-cristãs, a sucessão dos eventos não está disposta de forma a exprimir uma hierarquia ou posição do elemento com relação ao todo.

⁸ Ao contrário do que é apregoado por certo senso-comum histórico, os guetos surgiram exclusivamente no contexto da centralização política configurada no surgimento das monarquias nacionais européias e do avanço do capitalismo e *não na Idade Média*. Eventuais concentrações de judeus no antigo tecido urbano medieval decorriam da vida comunitária e da especificidade da inserção da minoria judaica no contexto da sociedade feudal, mas em nenhuma hipótese em razão de uma legislação determinando a moradia em bairros específicos.

⁹ O geógrafo Carlos Walter PORTO CONÇALVES arrola alguns sugestivos exemplos deste sincronismo. “Na sociedade ocidental, veremos que subjacentemente às relações sociais instituídas em meio a tensões, conflitos e lutas, elabora-se um conceito determinado de natureza que fundamentalmente, dela desloca o homem. E aí se torna fácil perceber por que o imaginário ocidental costumeiramente associa à natureza os segmentos ou classes sociais oprimidas e exploradas, naturalizando essas condições: *Um*: As mulheres, *por natureza*, são frágeis e emotivas e, assim, devem ser mantidas em lugares protegidos, como o lar; *Dois*: Os povos

indígenas são selvagens, e sendo da selva, *da natureza*, também são passíveis de dominação e discriminação; *Três*: Os negros são, *por natureza*, inferiores, portanto, incapazes de pensar racionalmente (leia-se cartesianamente); *Quatro*:

Os operários, *por natureza*, são incapazes de planejar, projetar, em fim de pensar, e por isso, devem ficar restritos às operações manuais, ao fazer" (1990: 126).

Bibliografia

BALANDIER, Georges 1969, *Antropologia Política*, São Paulo: co-edição Difel/Edusp;

BETTANINI, Tonino, 1982, *Espaço e Ciências Humanas*, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra;

BOOKCHIN, Murray, 1989, *Sociobiologia ou Ecologia Social?* Lisboa: Editora Sementeira, Portugal;

BLIKSTEIN, Izidoro, 1987, *Semiologia de Dachau*, in Revista Encontro, nº12, S.Paulo, SP;

BYINGTON, Carlos Amadeu B, 1992, *A Democracia e o Arquétipo da Alteridade*, in *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (org.), Salvador, Bahia;

CARDOSO, Ciro Flamarion, 1990, *Antiguidade oriental Política e Religião*, São Paulo: Editora Contexto;

CHEBABI, Wilson de Lyra, 1992, *Medo da Diferença: Discriminação, Identidade e Tradição* in *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (org.), Salvador, Bahia;

DIÓGENES, Glória Maria dos Santos, 1992, *Pós-Modernidade: Mito e Natureza*, Fortaleza: NEPS/UFC;

ELIADE, Mircea, 1978, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Coleção Perspectivas do Homem, Volume Cinco, Edições 70, Portugal;

FONTETTE, François de, 1976, *O Racismo*, Lisboa: Livraria Bertrand, Portugal;

FOUCAULT, Michel, 1979, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Editora Graal;

FREUD, Sigmund, 1974, *Esboço de Psicanálise*, Coleção Os Pensadores, Volume XXXIX, São Paulo: Editora Abril;

GARCIA, Loreley, 1985, *Viagem pelo Labirinto do Mal*, in Revista Encontro, nº 8, São Paulo, SP;

GIDDENS, Anthony, 1990, *As Consequências da Modernidade*, São Paulo: Editora da Unesp;

GINZBURG, Carlo, 1989, *Bruxas, Judeus e a Redescoberta da história*, Revista Shalom, nº 276, páginas 25/31, São Paulo, SP;

GOUREVITCH, A. Y. 1975, *O Tempo como Problema de História Cultural*, in *As Culturas e o Tempo*, São Paulo: co-edição Vozes/Edusp;

HALL, Edward T. 1981, *A Dimensão Oculta*, Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 2ª edição;

JAHODA, Marie et ACKERMAN, Nathan W., 1969, *Distúrbios Emocionais e Anti-Semitismo*, São Paulo: Editora Perspectiva;

JOPPERT, Ricardo, 1978, *O Alicerce Cultural da China*, Rio de Janeiro: Editora Avenir;

LEÃO, Emmanuel Carneiro, 1992, *Modernidade e Violência*, in *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (org.), Salvador, Bahia;

LOWENTHAL, David, 1985, *Geografia, Experiência e Imaginação: Em direção a uma Epistemologia Geográfica*, in *Perspectivas da Geografia*, São Paulo: DIFEL;

MARX, Karl 1975, *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, RJ;

MARX, Karl, 1975B, *O Capital*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 3ª edição;

MC LUHAN, Marshall et FIORE, Quentin, 1971, *Guerra e Paz na Aldeia Global*, Rio de Janeiro: Editora Record;

- PONTY, Maurice, 1980, *Em torno do Marxismo* in *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural;
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1980, *De Mauss a Claude Levy-Strauss* in *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural;
- MORAES, Antonio Carlos Robert, 1988, *Foucault e a Geografia*, in *Boletim Paulista de Geografia*, nº 66, São Paulo: edição da Associação dos Geógrafos Brasileiros;
- MOREIRA, Ruy, 1982, *A Geografia serve para desvendar as máscaras sociais*, in *Geografia: Teoria e Crítica*, Petrópolis: Editora Vozes;
- MUNANGA, Kabengele, 1984, *Povos e Civilizações Africanos*, in *Introdução aos Estudos sobre a África Contemporânea*, co-edição Centro de Estudos Africanos da USP e Ministério das Relações Exteriores, São Paulo/Brasília, SP/DF;
- NEHER, André 1975, *Visão do Tempo e da História na Cultura Judaica*, in *As Culturas e o Tempo*, São Paulo, co-edição Vozes/Edusp;
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de, 1981, *Espaço e Tempo: Compreensão Materialista e Dialética*, in *Novos Rumos da Geografia Brasileira*, Milton Santos (org), São Paulo: Editora Hucitec;
- PANKOW, Gisela, 1988, *O Homem e seu Espaço Vivido*, Campinas: Editora Papirus;
- PATTARO, Germano, 1975, *A Conceção Cristã de Tempo*, in *As Culturas e o Tempo*, São Paulo: co-edição Vozes/Edusp;
- PINSKY, Jaime, 1981, *Prefácio de Conceção Materialista da Questão Judaica*, de Abraham Leon, São Paulo: Editora Global;
- PORTO GONÇALVES, Carlos Walter, 1990, *Os (Des) Caminhos do Meio Ambiente*, Editora Contexto, São Paulo, SP;
- PORTO GONÇALVES, Meio Ambiente, 1992, *Ética e Meio Ambiente*, texto mimeo, Rio de Janeiro, RJ;
- RIBEIRO, Wagner Costa, 1988, *Relação Espaço-Tempo: Considerações sobre a Materialidade e Dinâmica na História Humana*, Revista Terra Livre, nº 4, São Paulo: co-edição AGB/Marco Zero;
- RIBEIRO, Wagner Costa 1991, *Diversidade Territorial e Produção do Espaço*, in *Anais da Conferência: Questão Regional e os Movimentos Sociais no Terceiro Mundo*, Departamento de Geografia da FFLCH/USP, São Paulo, SP;
- SANTOS, Milton, 1978, *Por uma Geografia Nova*, São Paulo: co-edição Edusp/Hucitec;
- SANTOS, Milton, 1988, *Metamorfoses do Espaço Habitado*, São Paulo: Editora Hucitec;
- SCHWANTES, Milton, 1984, *História de Israel Local e Origens*, São Leopoldo, RS;
- SCHWANTES, Milton 1989, *O Estado Monárquico nas Montanhas, Palestinos no XIº Século a.C.*, texto mimeo, Guarulhos, SP;
- SERRANO, Carlos, 1983, *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: Antropologia Política de um Reino Africano*, São Paulo: FFLCH-USP;
- SEVCENKO, Nicolau, 1984, *O Renascimento*, São Paulo: co-edição Unicamp e Editora Atual;
- SILVA, Umberto, 1975, *Arte e Ideologia del Fascismo*, Valencia: Fernando Torres Editor, Espanha;
- SODRÉ, Muniz, 1992, *Espaço e Território no Brasil*, in *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (org.), Salvador, Bahia;
- STRAUSS, Claude Levy, 1970, *Raça e História*, Editora Perspectiva, São Paulo, SP;
- TUAN, Yi Fu, 1980, *Topofilia Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*, São Paulo: Difel;
- VENDRAME, Calisto, 1981, *A Escravidão na Bíblia*, Coleção Ensaios, nº 72, São Paulo: Ed. Ática;
- WALDMAN, Mauricio 1992, *Templos e Florestas Metamorfoses da Natureza e Naturalidades da Metamorfose no mundo oriental*, texto no prelo, FFLCH/USP, São Paulo, SP;
- WALDMAN, Maurício, 1992B, *A Ecologia do Tempo*, paper elaborado para a Eco-92, São Paulo e São Bernardo do Campo, SP;

WALDMAN, Maurício, 1993, *Bíblia e Ecologia*, artigo trilingue (português, inglês e castelhano), in *Bibliografia Bíblica Latino-Americana 1992*, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, IMES, São Bernardo do Campo, SP. Versão integral deste texto está disponível *on-line* na seção Religião do site *Maurício Waldman – Textos, Cursos e Projetos*: www.mw.pro.br ;

WALDMAN, Maurício, 1995, *Bereshit: A Criação da Diversidade*, in Revista Tempo e Presença, número 279, exemplar de Janeiro/Fevereiro, páginas 40/42, CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação, São Paulo, SP. Versão integral deste texto está disponível *on-line* na seção Religião do site *Maurício Waldman – Textos, Cursos e Projetos*: www.mw.pro.br ;

LITERATURA:

Borges, Jorge Luis, 1970, *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, in *Ficções*, Porto Alegre: Editora Globo;

Kafka, Franz, 1971, *A Metamorfose*, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, nº 1654.

FILMOGRAFIA:

Cronenberg, David, *Videodrome A Síndrome do Vídeo*.

Bergman, Ingmar, *O Ovo da Serpente*.

DOCUMENTOS:

World Media, Planeta em Movimento, 1991, edição da Folha de São Paulo, São Paulo, SP;

Tratado Contra o Racismo, 1992, Fórum Global, ECO-92, Rio de Janeiro, RJ;

O Socialismo dos Idiotas, 1993, in *Dossiê Véspera*, publicação da AGEN - Agencia Ecumênica de Serviços em co-edição com o MNDH - Movimento Nacional de Direitos Humanos, Fevereiro de 1993, texto de Maurício Waldman para Seminário sobre Discriminação Racial promovido por entidades populares de São Paulo. Versão integral deste texto está disponível *on-line* na seção Religião do site *Maurício Waldman – Textos, Cursos e Projetos*: www.mw.pro.br

Texto entregue em março de 2003.

